

# ابن حزم ومنطق أرسطو

أ.د. محمد عبدالستار نصار
رئيس قسم العقيدة والدعوة والثقافة الإسلامية
كلية الشريعة ـ جامعة قطر

# ابن حزم ومنطق أرسطو

## ١ - تمهيد :

تباينت مواقف العقلية الإسلامية من منطق أرسطو ضمن علوم الأوائل ، تباينا حادا اقتسم طرفاه : موقف القابلين لتلك العلوم ، وموقف الرافضين لها ، وكان بين هذا وذاك مواقف مخففة الى حد ما من حيث القبول أو الرفض ، اتخذت الانتقاء بما يتلاءم مع البيئة الإسلامية وما تزخر به من أصول اعتقادية وآراء تراثية أساسا لتلك المواقف . وكان لكل موقف ما يبرره في نظر ممثليه .

وكانت أشد المواقف غرابة ، تلك التي اعتمد أصحابها الفتوى الشرعية أساسا للحكم ، دون أن يحيطوا علما بطبيعة هذه العلوم - ومنها المنطق الأرسطي - اعتقادا منهم أن الفكر الإسلامي الأصيل المنفعل بمصدرى الاسلام - القرآن الكريم والسنة المطهرة الصحيحة - فيه كل الغناء عن أى فكر دخيل ، وقد عبر بعضهم عن هذا الموقف بقوله : " اذا كان ما عند الآخرين خيرا فعندنا ما هو خير منه ، وإن كان شرا فقد كفينا اياه " ، وقد ارتبط دارس المنطق في نظر هؤلاء بالزندقة ، حتى ترددت في جنبات العالم الإسلامي في وقت ما ، تلك العبارة اللاذعة ، المتصلة بالعقيدة " من تمنطق فقد تزندق " .

وقد توج هذا الموقف الحاد من منطق أرسطو بخاصة ، وعلوم الأوائل بصفة عامة ، بالفتوى التي قالها المحدث الفقيه الإمام " ابن الصلاح " والتي بين فيها أن الفلسفة أس السفه ، وأنها كفر ، والمدخل اليها كفر كذلك ، (١) أي : أن المنطق يأخذ نفس الحكم الذي يحكم به على الفلسفة ، لأنه المدخل اليها .

ويظهر أن معارضة علوم الأوائل - ومنها المنطق الأرسطي - ظهرت في محيط الفكر الإسلامي منذ وقت مبكر ، فقد ذكر السيوطي في كتابه : صون المنطق والكلام ، أن الامام الشافعي قال : " ما جهل الناس ولا اختلفوا الا لتركهم لسان العرب ، واتباعهم لسان أرسطو " . (٢) ولا يقصد بقول الشافعي - ان صح - اللسان اليوناني ، وانما يقصد به محتوى ومضمون الفكر الذي عبر عنه ذلك اللسان ، انه في نظر أصحاب الفكر المحافظ الموروث ، يشكل خطرا جسيما ، لأنه يعبر عن حضارة تختلف في منطلقاتها وأهدافها عن الحضارة الإسلامية .

---

(١) انظر : ابن الصلاح ، الفتاوى ، ص ٣٤ - ٣٥.

(٢) ص ٢٥

ونحن من جانبنا نرى أن هذا الموقف له دوافع نفسية عاطفية ، وليس موقفا منهجيا ، من ثم كان المعارضون لعلوم الأوائل – ومنها المنطق كما ذكرنا – على أساس من دراسته وتقديم بديل عنه كمنهج للتفكير ، يعبر عن روح الحضارة الإسلامية من متكلمين وأصوليين ولغويين ، أقرب في موقفهم الى المنهج العلمي من موقف أولئك الذين عارضوه بحجة أنه لم يشتغل به أحد من الصحابة والتابعين . (٣) وانما قلنا : أقرب الى المنهج العلمي ولم نقل : كان موقفا علميا ، لأن البديل الذى قدمه هؤلاء ، لم يكن قد بلغ من النضوج والاكتمال ، ما يؤهله لأن يكون منهجا بالمعنى الصحيح ، وان كانت هناك بعض المحاولات التي بذل أصحابها جهدا مشكورا في الحكم على طرائق البحث ومناهجه لدى المتقدمين يمكن القول بأنها كانت ناضجة ، وتكفي لأن تكون بديلا عن منطق أرسطو . (٤)

وأما الآخذون بالاتجاه المنطقي في العالم الإسلامي – وهم جمهور الفلاسفة المشائيين في المشرق والمغرب على السواء – فقد ارتبط تقديرهم له ، بتقديرهم لفلسفة أرسطو على وجه أخص . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فانهم يرون أن هذا المنطق من نتاج العقل العام ، كما أنه ميزان ذلك العقل ، وقواعده وقوانينه لا ترتبط بحضارة بعينها ، انه في نظرهم أشبه ما يكون بالعلوم الرياضية ، التي لا تعلق لشيء منها بالدين لا نفيا ولا اثباتا ، كما صور ذلك الإمام الغزالي . وقد يكون من أهم الأسباب التي حملت هؤلاء على ايثار المنطق الأرسطي كمنهج للبحث في العلوم النظرية ، أن طرائق المتكلمين في البحث ، كانت تعتمد على مقدمات مشهورة ، كما صرح بذلك " الفارابي " . (٥) وتلك قضية ترددت من قبل الفارابي لدى " الكندى "(٦) ومن بعده لدى " ابن سينا "(٧) و " ابن رشد ".(٨) ويظهر أن ثقة الفلاسفة الاسلاميين بالمنطق ، هي التي حملتهم على هذا القول ، كما يبدو – كذلك – أن انتقاص كل من الفريقين من درجة وثاقة منهج الآخر ، كان أمرا مشتركا بين كل من الفلاسفة والمتكلمين على السواء .

---

(٣) انظر : ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، ص٣

(٤) لعل أبرز القائلين بذلك : شيخ الاسلام ابن تيمية ، كما جاء في كتابه : الرد على المنطقيين ، ص٧٣

(٥) انظر : تعليق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة على كتاب : تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور ، ص١٩٣

(٦) انظر كتابنا : في الفلسفة الاسلامية ، ص٦١ . وأيضا : د. أبوريدة : الكندى وفلسفته ، ص٦٢.

(٧) ألف ابن سينا كتابين في النفس على مقتضى طريقة المنطقيين . انظر : ديبور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص١٩٣ ، تعليق ( مرجع سابق ) .

(٨) انظر : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص١٣٧ ، تقديم وتحقيق د. محمود قاسم .

ومما لا شك فيه أن المتكلمين كانوا أكثر التزاما بالروح الاسلامية ، وأشد حرصا على الأخذ بمنهج اعتقدوا أنه معبر عن حضارة الاسلام وبيئته ، لا سيما في ذلك الوقت المبكر ، أى قبل القرن الخامس الهجرى تقريبا ، وقبل أن يحدد " الغزالي " موقفه الآخذ بالمنطق الأرسطي الى أبعد مدى ، الى درجة جعلته يقرر في مقدمة كتاب " المستصفى في علم الأصول " (٩) أنه لا ثقة في شيء من علوم من لم يتخذ المنطق له منهجا وطريقا في البحث ، وأنه ضرورى للعلوم كلها ، ثم أزال الشبهة التي يمكن أن تعلق بأذهان الرافضين له ، والآفة التي تعرض للقابلين له على السواء ، وبيان أن ذلك أمر عرض ، لا يقوم على أساس عقلي مقرر ، وأن الخطأ – ان وجد – فلا يعدو أن يكون في التطبيق لا في أصول هذا العلم وقواعده . (١٠)

## ٢ – الى أى الفريقين ينتمي ابن حزم ؟

ينتمي " ابن حزم " بكل وضوح الى فريق الآخذين بمنطق أرسطو ، لا بطريقة هادئة كما فعل فلاسفة المشرق ، أمثال : الكندى والفارابي وابن سينا ، بل كان متحمسا أشد التحمس لهذا العلم . وقد ظهر هذا بشكل واضح في موقفين :

أولهما : دفاعه عن المنطق ضد معارضيه .

ثانيهما : محاولة شرحه وتبسيطه ، حتى يمكن أن يجعل منه علما شعبيا ، يدرسه الناس جميعا ، سواء في ذلك خواصهم وعوامهم .

### دفاعه عن المنطق :

فأما دفاعه عن المنطق فقد عبر عنه بقوله : فان قال جاهل : فهل تكلم أحد من السلف الصالح في هذا ؟ قيل له : ان هذا العلم مستقر في نفس كل ذى لب ، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم ، الى فوائد هذا العلم (١١) ثم يشير في هذا المقام الى أن العلوم كلها كانت مركوزة في نفس هذا الجيل الراشد ، قبل أن تحرر وتقعد لها قواعدها وتنشأ مصطلحاتها ، وبضرب مثلا لذلك بعلم " النحو "، فلما دخلت العجمة على العقول والألسنة اضطر علماء كل فن الى تحرير مسائله وضبط قواعده ، ورسم قضاياه ،

(٩) ص ٢٥

(١٠) المنقذ ، ص ١٠٣ .

(١١) التقريب ، ص ٣ ( مرجع سابق ).

فكان ذلك كله مقابلة لما في النفوس والعقول .

ثم يبالغ ابن حزم هنا مبالغة شديدة تجعلنا نحكم عليه بأنه كان مغاليا في تقديره لقيمة علم المنطق ، حيث جعل منه مدخلا لمعرفة كلام ا لله عز وجل ، لا يسع المسلم جهله ، وكذلك كلام نبيه صلى ا لله عليه وسلم . ونقول هنا : ان الذهن الرائق والعقل الذكي ، والنفس التي لم تستول عليها الشواغل والصوارف يمكن أن تدرك المطلوب دون أن يتوقف ذلك على دراسة هذا العلم ، وقد انتهى كل من أبي البركات البغدادى وابن تيمية الى هذا الرأى ، وهذا حق .(١٢) وقد شارك " ابن خلدون " كلا من " البغدادي " و "ابن تيمية " في تقرير قضية امكان الاستغناء عن دراسة المنطق ، لمن وهبهم ا لله قدرة على اقتناص النتائج من مقدماتها ، واستنباط الأحكام من مصادرها ، انهم يسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها ، وهذا يفضي الى حصول الوسط والعلم بالمطلوب ، دون أمر صناعي . (١٣)

ولنا أن نعتبر حكم صاحب " المعتبر " وصاحب " الرد على المنطقيين " على المنطق من الأحكام ذات القيمة العلمية ، لأن الرجلين قد قدما لنا تصورا نقديا لهذا العلم ، يقوم على الوعي والفهم والاعتبار ، ومهما كانت المحاولات التي ساقها " ابن تيمية " هنا ، فانها تنم عن عقلية فاهمة ، لم تقف بالحكم عند حدود الفتوى الشرعية ، بل حللت الأسس التي قام عليها علم المنطق ، في كل من نظريتي التصور والتصديق ، كما قدمت البديل الذى يمكن أن يتخذ منهجا يعبر عن حضارة المسلمين وثقافتهم .

ولعل المستغرب في موقف " ابن حزم " من منطق أرسطو ، ذلك الذى عبر عنه ايمانه بهذا العلم وضروريته لفهم كتاب ا لله وسنة رسوله – كما ألمحنا – أن يكون لظاهرى يتبادر الى الأذهان أنه لا يرضى بغير ظاهر تراثه بديلا ، يمكن أن يزاحمه ، والظاهرية محسوبة على الاتجاه المحافظ الى أقصى حدود المحافظة ، وبينها وبين السلفية شبه كبير ، من حيث الرفض لكل تصورات أو تفسيرات لا يقرها ظاهر الكتاب والسنة . وهذا من غير شك يجعلنا ننظر الى " ابن حزم " وظاهريته نظرة جديدة .

كما يدخل في باب التعجب هنا أن يكون ذلك الظاهرى قد آمن بالمنطق هذا الايمان الشديد ، الذى كاد يحمله على أن ينادى به في الأماكن العامة ، ويجعل منه منهجا شعبيا – كما ذكرنا – أن يكون قد أحب الفلسفة كذلك ، بل وعلوم الأوائل كلها باستثناء

(١٢) انظر : أبو البركات البغدادى : المعتبر ، ص٧ ، ج١ ، وابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٥٣.

(١٣) انظر : ابن خلدون ، المقدمة ، فصل : وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق افادته ، ص٤١٦ .

"التنجيم " فقد ذكر أن الفلسفة والدين يلتقيان من حيث الغاية ، لأن " معناها وثمرتها والغرض المقصود بتعلمها ليس شيئا غير اصلاح النفس ، بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها في المعاد ، وحسن سياستها للمنزل والرعية ، وهذا نفسه لا غيره ، هو الغرض من الشريعة " . (١٤)

واذا كان في كلام " ابن حزم " هنا ما يجعلنا نقرر أنه كان أدخل في باب رفع التناقض بين كل من الدين والفلسفة ، من الفلاسفة أنفسهم ، وهم الذين دأبوا على ذلك لأسباب نفسية وعقلية ، ترتبط أساسا بمحاولة ايجاد مبرر شرعي لاشتغالهم بالفلسفة وعلومها ، خشية وطأة الاتجاه المحافظ ، وما يمثله بالنسبة لهم من قلق ، فان ابن حزم هنا قد بالغ مبالغة غير مقبولة ، عندما ادعى أن وحدة الغاية بين الدين والفلسفة مما لا خلاف عليه بين علماء الدين والفلاسفة على السواء . والمسألة خلافية ، والخلاف فيها ظاهر .

لقد فاته أن للدين – الصحيح منه – أثره في الوجدان والشعور والقلب والعقل – أيضا – مما لا يمكن أن يكون للفلسفة مثله ، واذا كانت الفلسفة تسعى الى تفسير الوجود ولواحقه بطريقة معقولة ، فانها لا تعدو أن تكون وسيلة لارضاء جانب واحد من جوانب الانسان المتعددة ، وهو الجانب العقلي ، هذا اذا كان في امكانها أن تقدم تفسيرات صحيحة لهذا الوجود ، وهذا الأمر لا تملك الفلسفة لبيانه نمطا فكريا محددا ، بل تذهب تلك التفسيرات مذاهب شتى ، وطرائق قددا ، مما يجعلنا نقرر هنا أن " ابن حزم " كان متطرفا أكثر من الفلاسفة أنفسهم في ثقته بالفلسفة .

## شرح المنطق وتبسيطه :

وأما الأمر الثاني –وهو محاولة شرح المنطق وتبسيطه – فقد كان ظاهرا جدا في الطريقة التي تناول بها هذا العلم في بيان قضاياه ومسائله ، فقد استمد أمثلته ووسائل ايضاحه من واقع الحياة ومن مخزون ثقافته الدينية ، وبخاصة ما كان منها مأخوذا من علم الفقه ، كما أشار في بعض المواقف الى المفارقات بين المصطلح العربي والمصطلح اللاتيني(١٥) ، حين الدلالة على المعنى المراد بيان الأمر فيه ، ويظهر أن " ابن حزم " كان يعرف اللغة اللاتينية ، (١٦) حيث كانت شائعة في بلاد الأندلس . كما امتزجت طريقته هذه بروح علمية تجريبية ، وتحليلات

(١٤) ابن حزم : الفصل ، ص ٩٤ ، ج١

(١٥) التقريب ، ص١٥ (مرجع سابق ).

(١٦) التقريب ، ص ط ، المقدمة ( مرجع سابق ).

لغوية دقيقة ، كما جرته الى قضايا معرفية تتصل بمدارك البشر وسبل تحصيل المعرفة ، الى أخرى وجودية عن مراتب الموجودات ، مما يشعر معه الدارس بأن الرجل قد استنهض كل معارفه لتأكيد مشروعية دراسة هذا العلم ، بل وجوبه كما ألمحنا .

غير أنه لم يدع أنه أتي فيه بالجديد ، الذى يمكن أن يكون قد فات واضعه – المعلم الأول – والشراح من بعده ، فلم تكن همته نزاعة نحو الاتجاه النقدى قبل هذا العلم ، بعكس ما رأيناه في " الفصل " . ولايمكن أن نتصور هذا الموقف منه الا بعد أن يكون قد نزل من عقله منزلة العلم الذى لا يستدرك عليه ، هذه – لعمرى – مبالغة أخرى من " ابن حزم " ما كان أغناه عنها ، فحسب المنطق أن يكون " القياس " وهو " لبه " والمحور الذى دارت حوله مباحثه وبخاصه القياس البرهاني مشتملا على المصادرة ، وهي أخذ النتيجة في المقدمتين ، وهذا الاستدراك – على كل حال – يفتح الباب واسعها أمام العقل ، يمكنه من أن يرى ما في هذا العلم من خلل . وهذا هو الذى جعل جمهور الباحثين الجادين في نطاق العالم الإسلامي – نخص منهم : البغدادى وابن تيمية كما أشرنا – يستدركون على هذا العلم ، لا في بنائه فحسب ، ولكن في ارتباطه بميتافيزيقا بيئة ليس بينها وبين بيئتنا الاسلامية أى توافق . (١٧)

ان " ابن حزم " ، وقد حشد كل ما أمكنه – لتقريب هذا العلم الى الأذهان – أراد من وراء ذلك أيضا ازالة سوء الظن فيه ، ثم ان جعله – في نظره – مدخلا الى فهم كتاب ا لله وسنة رسوله – كما ذكرنا – يقتضي أن يكون في مستوى كل مدارك المسلمين ،وكان هذا وذاك من المبررات التي أراد من ورائها أن يكون لدراسة هذا العلم مبررا شرعيا ، في وجه معارضيه ، يقول الحميدى عنه " انه سلك في بيانه وازالة سوء الظن عنه ، وتكذيب الممخرقين به ، طريقة لم يسلكها أحد قبله فيما نعلم " . (١٨) وقد ذكر " جولد زيهر " أن ذلك كان لخدمة نظرياته الدينية . (١٩)

لقد اشتغل بالمنطق من أهل الأندلس قبله كثيرون ، أمثال : ابن عبدون الجبلي وعمر ابن يونس بن أحمد الحراني وأحمد بن حفصون ، وأبو عبد الله محمد بن ابراهيم القاضي ، وأبو

---

(١٧) قارن : د . علي سامي النشار ، مناهج البحث ، ص ٦٣ وما بعدها .

(١٨) الحميدى : جذورة المقتبس ، ص ٢٩١ .

(١٩) جولد زيهر : موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل ، ضمن كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، جمع وترجمة د. عبدارحمن بدوى ، ص١٥٢.

عبدا لله محمد بن مسعود البجائي ، ومحمد بن ميمون المعروف بـ " مركوس " وسعيد بن فتحون السرقسطي . وعلى هؤلاء درس ابن الكتاني ، شيخ " ابن حزم " . (٢٠) غير أن أبا محمد قد فاقهم جميعا في تحقيق الأمرين البارزين اللذين أشرنا اليهما : الدفاع عن المنطق ، ثم تبسيطه .

ولا شك في أ، الذى حمل " ابن حزم " على تحقيق المطلب الثاني من هذين المطلبين ، انما كان وراءه ما تحقق لديه من ضرورية دراسة المنطق ، ولزومه للعلوم الدينية - كما أسلفنا - هذا من جهة ، ومن جهة أخرى : أن الرجل كان يرى أن الترجمات التي تمت لهذا العلم بصفة خاصة ولعلوم الأوائل بصفة عامة قد تمت على أيدى من يتقنون اللغتين : المترجم منها - السريانية أو اليونانية - والمترجم اليها ، من غير أن يكونوا من أهل العلم بتلك العلوم في غالب الأحوال ، فجاءت الترجمة غير موفية بالغرض ، من ثم كانت الحاجة ضرورية الى اعادة النظر في استخدام المصطلح العربي المقابل للمصطلح الأجنبي ، ويضيف " ابن حزم " هنا أمرا آخر حمله على انتهاج طريقة " التقريب " و " التبسيط " هو أن المنطقيين كانوا يستعملون الرموز والحروف في ضرب الأمثلة ، شأنهم في ذلك شأن المشتغلين بالرياضة ، لأن بين العلمين - المنطق والرياضة - أسسا مشتركة ، بل ان التدقيق في ايجاد العلاقة الصحيحة بين هذين العلمين قد وقف ببعض الباحثين الى القول بأنهما وجهان لعملة واحدة كما يقال ، لأنهما علمان استنتاجيان ، ولا يعرف على وجه الدقة أيهما أصل للآخر .

## ٣ - نظرة تحليلية مقارنة في رسالة التقريب :

ما مر بنا كان مدخلا لابد منه لمعرفة الأسباب والدوافع التي حملت " ابن حزم " على الايمان بالمنطق هذا الايمان القوى ، ومن المعلوم أن من أحب شيئا بذل قصارى جهده في أن يكون على الصورة التي ترضيه من الناحية النفسية ، من أجل هذا ، رأينا " ابن حزم " يعني نفسه كثيرا ، حتى يكون هذا العلم ، صورة صادقة لما تعتمل به نفسه نحوه ، في اطار ما حدده لنفسه في طريقة تأليف هذه الرسالة والهدف منها .

والآن سنرى : هل وفي " ابن حزم " غرضه الذى حدده لنفسه ؟ ثم ما قيمة هذه المحاولة من الناحية العلمية ؟ وهل كان ملتزما على طول الخط بالشرح والتبسيط ؟ وهل أخل بشيء من قواعد المنطق وقضاياه ، بحيث خالف واضعه مخالفة من لم يفهم غرضه ، ولا

(٢٠) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٧٣ ، ج ٣

ارتاض في كتبه كما اتهمه بذلك القاضي صاعد ؟ (٢١) وأخيرا : ما الروح العامة التي تسرى بين سطور رسالته في التقريب لحد المنطق ؟ وهل كان ذلك كله يتفق مع ظاهريته أو أنها ينبغي أن تفهم في ضوء منهجه الموسوعي ؟

وستكون دراستنا لرسالة " التقريب " في مقامين : مقام يتصل بشكل وترتيب كتب المنطق الثمانية كما تركها أرسطو والشراح من بعده ، وآخر يتصل بمضمون هذه الكتب ، ومدى فهم " ابن حزم " لقضايا هذا العلم . وهل كانت مخالفته – في بعض الأحيان – لبعض قضايا العلم قائمة على النظر والاعتبار أو كانت مخالفة من لم يفهم غرض أرسطو على حد تعبير القاضي صاعد ؟ وهذه النقطة هي أهم نقاط هذه الدراسة فيما أعتقد .

## أولا – ترتيب الكتب المنطقية ورأى ابن حزم فيها :

كتب أرسطو المنطقية كما استقرت عليها الترجمات الأخيرة هي :

| | | |
|---|---|---|
| ١ – المقولات | ترجمة للمصطلح اليوناني | ( قاطي غورياس ) |
| ٢ – العبارة | " " " | ( باريمنياس ) |
| ٣ – القياس | " " " | ( أنا لوطيقا الأولى ) |
| ٤ – البرهان | " " " | ( أنا لوطيقا الثانية ) |
| ٥ – الأقيسة الجدلية | " " " | ( طوبيقا ) |
| ٦ – الأقيسة المموهة | " " " | ( سوفسطيقا ) |
| ٧ – الأقيسة الخطابية | " " " | ( ربطوريقا ) |
| ٨ – الأقيسة الشعرية | " " " | ( فويطيقا ) |

وقد سار الشراح اللاتين والمسلمون على هذا الترتيب دون تعديل يذكر . أما " ابن حزم " فقد أدخل تعديلا على شكل كتب أرسطو المنطقية ، تحكمت فيه الى حد كبير ظاهريته . ونحن هنا لا يعنينا تغيير العبارات والألفاظ بقدر ما يعنينا التغيير في المضمون والمعنى ، فقد غير في شكل وأسماء كتب أرسطو المنطقية ، حيث قرر دمج الكتب الأربعة : الثالث والرابع والخامس والسادس تحت اسم : كتاب البرهان ، ولعل الدافع وراء ذلك ، كان عدم ذكره اسم " القياس " حتى لا يكون متناقضا مع نفسه ، فيما التزم في منهجه العام برفض القياس ، لأنه مظهر من مظاهر اعمال الرأى والعقل فيما لا محل للقياس فيه في

(٢١) القاضي صاعد : طبقات الأمم ، ص ٧٦

نظره ، وهذه – لا شك – نظرة تحكمية بحتة ، وسنرى عند تحليلنا لكتاب البرهان أنه أنكر اسم " القياس " دون معناه . ولعل هذا التغيير الشكلي كان سببا في بعض المخالفات التي جعلت ناقديه يقولون فيه ما قالوا مما سبق أن أشرنا اليه .

## ثانيا : المضمون الفكـرى :

فأما الكتاب الأول " المقولات " ، فقد استبدل به " ابن حزم " مصطلحا آخر هو : " الألفاظ المفردة " . وفيه يتكلم عن المقولات العشر : الجوهر والأعراض التسعة ، كما يتكلم عن أحكام الجوهر ، وهو يلتزم بنفس التقسيم الأرسطي للمقولات ، غير أنه في التطبيق يستطرد كثيرا ، مع نظرات لا تخلو من طرافة وعمق تكشف عن عبقريته ، كما تعبر عن موسوعيته وكثرة معارفه ، يصوغها بأسلوب علمي منهجي ، غير أننا نلمح – أحيانا – تداخلا في القضية الواحدة يمتزج فيه المنطق مع نظرية المعرفة وسيكلوجيتها ، مع كثير من التدقيقات اللغوية . غير أن الظاهر جدا في هذا الاسهاب ، هو تطرقه لمسائل تتصل بالعقيدة ، وتأكيده على أمور من الممكن أن تكون غير منبه عليها لدى السالفين ، ويرى أنه لا بد من تأكيدها ، لخطورة ما تتصل به من أصول الدين . من ذلك مثلا : في حديثه عن الجوهر يرى أنه : ما قام بنفسه وكان قابلا للمتضادات من الكيفيات ، ومن ثم فلا يمكن أن نطلق على ا لله " مقولة " " الجوهر " (٢٢) وكأنه بهذا أراد أن ينقض ذلك التساهل الذى يقول به بعض الفلاسفة حين لا يرون في اطلاق مقولة " الجوهر" على ا لله تعالى مانعا لأنه في نظرهم ، ما قام بنفسه ، في مقابلة العرض الذي لا يقوم الا بغيره ولا يقوم بذاته . ثم يتعرض " ابن حزم" هنا الى مسألة من المسائل التي تتصل بالصفات الالهية التي نراها في صيغ اشتقاقية ، وربط هذه القضية ببحثه في النسب بين الأسماء الكلية . لقد انتهى الى أن أسماء ا لله تعالى التي ورد بها " النص " أسماء أعلام غير مشتقة من شيء أبدا ، وأما الصفات التي تدل على أفعال فمشتقة من هذه الأفعال ، كالمحيي والمميت والرزاق .. الخ ، وهي أعراض حادثة في خلقه ، وليست فيه ، ويعلل لذلك بقوله : " وانما سميناه حيا وسميعا وبصيرا اتباعا للنص ، لا لمعنى أوجب ذلك ، وليس شيء من ذلك مشتقا من عرض فيه " . (٢٣)

وعندما تعرض لمقولة " الكم " شرحها كما شرحها السابقون ، غير أنه ربطها بالعقيدة ، حين قرر أن " الواحد" ليس كذلك من جهة العدد ، لأن العدد بالمعنى المتعارف هو الذى

---

(٢٢) التقريب : ص ٤٥ (٢٣) نفس المصدر ، ص ٣٨

يقبل القسمة الصحيحة ، ويكون له عدد آخر يساويه ، من ثم كان " ا لله " " واحدا " لا من جهة العدد ، لأنه مبدأ جميع الكائنات . (٢٤)

وفي مقولة " الزمان " يرى أنه مقدار حركة الفلك أو سكونه ، أو على حد تعبيره هو : مدة وجود الجرم ساكنا أو متحركا . ولما كان كذلك فهو من الأمور الاضافية . ولما كان " الحق " تبارك وتعالى ليس جرما فانه فوق المدة والزمان ، ولو كانت له تعالى مدة ، لكان معه أول آخر غيره ، ولو كان كذلك لوقع العدد عليهما ، ودخلا بعددهما تحت نوع من أنواع الكمية ، ولو كان ذلك صحيحا لكان محصورا محدثا ، تعالى ا لله عن ذلك " . (٢٥)

ان تفسير " ابن حزم " لمقولة " الزمان " هكذا لا تعطينا أكثر من كونه ينظر اليه كما ينظر اليه الفلاسفة . غير أنهم يرون أن الحركة أزلية ، الأمر الذى ترتب عليه ولزمه أزلية العالم ، و " ابن حزم " لم يتعرض لهذه المشكلة ، لا بالاثبات ولا بالنفي ، ولكن يظهر من كلامه الذى ذكرناه سلفا في مقولة " الكم " أن ا لله سبحانه وتعالى أزلي ، وأن هذا الوصف من خواصه وحده ، وهذا يعني أنه يقول بحدوث العالم ، وهو ما ينطق به ظاهر النصوص الدينية " هو الأول والآخر والظاهر والباطن " . ( الحديد : ٣ ).

وقد تعرض " ابن حزم " لقضية من أهم القضايا المتصلة بدراسة العقيدة ، وأعني بها قضية " السببية " حين درس مقولة " الفعل والانفعال " ويظهر من تناوله لها أنه حقق المسألة كما يراها هو ، وفي نفس الوقت رد على قوم قد فهموها على غير وجهها الصحيح كما يرى ، واعتبر كلامهم من قبيل " الشغب " و " السفسطة " لأنهم أرادوا أن ينزعوا من الأشياء خواصها ، وذلك حين يقولون : لم تحرق النار وانما أحرق بها الانسان ، ولم تقطع السكين ، وانما قطع بها الانسان ، وهذا يدلنا على أمرين اثنين :

أولهما : أن هذه المسألة كانت قد أثيرت في محيط الفكر الاسلامي في المشرق حتى وصل صداها الى المغرب ، ونعتقد أن اثارتها كان أمرا يتصل بعموم فاعلية الخالق جل وعلا في الممكنات ، حتى ما يرى في الظاهر من أن التأثير لغير هذه القدرة مما يمكن أن يفسر بالأسباب القريبة ، وهذا الاتجاه كان يمثله الأشعرية بشكل واضح ، وكان الهروى الأنصارى أول من تعرض لدراسة هذه المسألة فيما نعلم . كما ظهرت بشكل واضح جدا لدى الامام الغزالي كما صورها كتابه " تهافت الفلاسفة " (٢٦). كما يبدو أن اثارتها على

---

(٢٤) التقريب : ص ٥٢ (٢٥) نفس المصدر ، ص ٦١

(٢٦) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص ٢٣٩

هذا الشكل كان يمثل لدى الأشعرية وقوفا في وجه قوم من المفكرين – وعلى رأسهم المعتزلة – يعطون الأسباب الظاهرية قوة الخلق والتأثير ، وفي هذا ما يحدد من دائرة عموم القدرة الالهية في الممكنات .

ثانيهما : أن " ابن حزم " لم يحقق المسألة بطريقة علمية يمكن بها تقريب وجهتي النظر في القضية ، حيث يمكن أن يقال : ان الخلاف بين القائلين بتأثير الأسباب المباشرة وبين من قال بخلاف ذلك ، خلاف ظاهرى ، لأن من قال بالأول لا يقصد بقوله أن تلك الأسباب تفعل بذاتها استقلالا ، بل بما أودع الله فيها من قوة " الفعل والتأثير " ، وبما أودع في القابل من قوة الانفعال وهذا هو نفس ما يقصده الأشاعرة .

واثارة المسائل المتعلقة بالعقيدة وغيرها ، في رسالة تتحدث عن المنطق أساسا ، مما ليس له أدنى صلة بالموضوع ، يدلنا على أن موسوعية " ابن حزم " كانت تلزمه بهذا الاستطراد ، وكأن الرجل كان يرى أن كتمان علم في مكنون صدره دون اظهاره ، حتى وان لم يكن له بموضوع البحث أدنى ملابسة ، مسألة لا يمكن السيطرة عليها . ويظهر أنه لم يكن وحده في هذا السبيل .

## ٤ – ابن حزم والتقابل وأحكامه :

هذا المبحث مكانه في المنطق الأرسطي ما يسمى بالاستدلال المباشر ، وهو الذى يعني : فهم قضية من أخرى دون توقف على حد أوسط ، وهو مرتبط كذلك بمبحث القضايا . أما " ابن حزم " فقد بحث هذا الموضوع في الألفاظ المفردة ، لأنه نظر الى مدلول " التناقض " و " التضاد " و " التغاير " في ذاته ، لا باعتباره حكما في علاقة بين طرفين : موضوع ومحمول . وهذا منه تصرف يدل على فهم خاص . وقد عاب عليه بعض الباحثين المعاصرين (٢٧) بأنه خالف بذلك منطق أرسطو ، ونحن لا يعنينا تلك المخالفة العرضية ، لأن الرجل قد أبان عن وجهة نظره . ويظهر أن موقف هذا الباحث هنا كان صدى لكلام " القاضي صاعد " .

وحتى نحقق المسألة ليستبين وجه الحق فيها نقول :

لقد درج المناطقة منذ أرسطو وحتى عصر " ابن حزم " على اعتبار أن " التناقض " أدخل في باب التعارض من التضاد ، ذلكم لاختلاف القضيتين فيه كيفا وكما ، فاذا قلنا مثلا : كل المؤمنين الصادقين سيدخلون الجنة – ان شاء الله – فهذه قضية كلية موجبة

(٢٧) انظر : د. زكريا ابراهيم ، ابن حزم الأندلسي ، ص١٢٨ ، سلسلة أعلام العرب .

تناقضها القضية الجزئية السالبة كقولنا : ليس بعض المؤمنين الصادقين داخلا الجنة . وحكم التناقض أنه اذا صدقت احدى القضيتين كذبت الأخرى ، بالشروط المذكورة في كتب المنطق ، وهي الوحدات الثمانية اذا كانت القضيتان مخصوصتين ، وهي : وحدة الموضوع – وحدة المحمول – وحدة الزمان – وحدة المكان – وحدة القوة والفعل – وحدة الكل والجزء – وحدة الشرط – وحدة الاضافة ، يضاف اليها شرط تاسع اذا كان التقابل بين قضيتين محصورتين وهذا الشرط يخالف في طبيعته الشروط السابقة ، لأنه يعني : اختلاف القضيتين في الايجاب والسلب .

وبناء على اختلاف القضيتين ايجابا وسلبا رأى أرسطو ومن شايعه أن " التناقض " أدخل في باب التقابل والتعارض من التضاد ، لأن التضاد يعني : اختلاف القضيتين كيفا فقط مع كونهما كليتين . من ثم فقد اختلف القضيتان كيفا واتحدتا كما . وفي نظرهم أن اختلافين : في الكيف والكم أقوى من اختلاف واحد ، وأدخل في باب التقابل .

أما " ابن حزم " فلم تستوقفه مسألأة أن اختلافين أقوى من اختلاف واحد ، حتى يسلم لمن عارضهم بما أرادوا ، لأنه حقق القضية ، لا من حيث شكلها الخارجي ، بل من حيث مفهومها ومعناها . وانتهى الى حقيقة واضحة هي : أن التقابل بالتضاد أدخل في باب التعارض من التناقض ، وهذا كلام صحيح ، ويمكن أن ننظر في المثال الذى سقناه من قبل ، وهو قولنا : كل المؤمنين الصادقين داخلون الجنة ، يضادها : لا واحد من المؤمنين الصادقين بداخل الجنة ، ويناقضها : ليس بعض المؤمنين الصادقين بداخل الجنة . فاذا أنعمنا النظر في هذا المثال رأينا أن جميع من ثبت لهم الحكم في القضية الموجبة في التضاد قد نفى عنهم جميعا في القضية السالبة ، بينما نرى القضية السالبة في التناقض تنفي الحكم عن بعض من ثبت لهم في القضية الموجبة ، ومعنى ذلك أن النفي فيها لم يستغرق كل الأفراد . من هنا يظهر أنه ليس بين طرفي البعد في التضاد وسط ثالث ، بينما نرى ذلك في التناقض .

والحق يقتضينا أن نبين هنا أن " ابن حزم " قد نسب القول بأن التناقض أشد تباينا من التضاد الى بعض المتقدمين دون أن يسمى أحدا ، ولم ينسبه الى أرسطو واضع هذا العلم ، فهل يعني ذلك أن الرجل كان أمام تحقيق المسألة بصرف النظر عن مصدر القول بها ممن يخالفهم ؟ أو أنه كان يعرف أنه لأرسطو ولكن لفرط اعجابه بالمعلم الأول لم يذكره على سبيل التخصيص ؟

والحق أن القول بأن التناقض أشد تباينا من التضاد موجود في منطق أرسطو ، ولكن

الذى نفهمه في منطق المعلم الأول أنه لم يكن بهذه الخفة حتى ينظر الى المسألة نظرة ظاهرية ، يعتمد فيها على أن اختلافين : ( الكم والكيف ) أولى من اختلاف واحد :( الكيف فقط) كما سبق أن أشرنا . واذن فكيف نخرج من هذه المسألة بطريقة علمية ؟ هل يمكن أن يكون هذا الاعتبار غير صحيح النسبة الى أرسطو ، بل من عمل الشراح من بعده ، ويكون المعلم الأول بريئا من هذه النظرة السطحية ؟. في المقدمة التى صدر بها الدكتور عبد الرحمن بدوى محقق " منطق أرسطو" ما يفيد ذلك ، أو على الأقل يفتح الباب أمام هذا الاحتمال ، يقول في هذه المسألة : " وليس هنا مجال للبحث في صحة نسبة الكتاب - المقولات - الى أرسطو ، والفصل في النزاع بين فريق المؤيدين - ويمثله الشراح والمؤرخون الأقدمون وجمهرة من المحدثين - وبين فريق المنكرين من أولئك النقاد الذين نظروا في الكتاب من ناحية المذهب المعروض فيه والأسلوب والخصائص اللغوية والنحوية السائدة في كتابه فوجدوها لا تتفق مع المألوف عن أرسطو في هذه النواحي " . (٢٨) ويتأكد هذا بشكل واضح جدا في الفصول الأخيرة من كتاب " المقولات " المعروفة باسم " لواحق المقولات ". والمسألة التى معنا تقع ضمن هذا الجزء من هذا الكتاب ، واذا صح هذا الافتراض ، يكون " ابن حزم " قد خالف شراح أرسطو ، ولم يخالفه هو ، وجمهور المؤرخين يرون أن الأولى بنسبة هذا الجزء اليه من كتاب المقولات من بين تلاميذ أرسطو وشراح مذهبه هما : " ثاوفريسطس " و " أوديموس " . (٢٩)

وأيا ما كان الأمر فهي مخالفة تدل على عمق في النظر وبعد في التفكير ، وتحقيق واعتبار للمسائل العلمية ، دون مراعاة لقائليها ، فهل يمكن أن يكون هذا كافيا لبيان أن الذين اتهموا " ابن حزم " بأنه خالف أرسطو مخالفة من لم يفهم غرضه ، كانوا متسرعين في هذا الحكم ؟ أحسب أن الأمر هكذا .

## ٥ - الكتاب الثاني :

في ترتيب كتب أرسطو المنطقية ، كما عرفها المسلمون يأتي كتاب " بارى أرمينياس " الثاني ، أى بعد كتاب " المقولات " الذى تحدثنا عن مضمونه آنفا ، وقد درسه " ابن حزم " تحت اسم " كتاب الأخبار " وهو على عادته في التحليل والاستطراد المنظم ، يدرس في مستهل هذا الكتاب أمورا تتصل باللغة ودلالات ألفاظها على المعاني التي وضعت من أجلها ،

(٢٨) د. عبد الرحمن بدوى : مقدمة كتاب منطق أرسطو ، ج١ ، ص١١.

(٢٩) نفس المصدر .

ويظهر أنه ممن يرون أن اللغة من الأمور الاتفاقية الوضعية من أهل الاختصاص ، الذين يستعينون بالأعراف والتقاليد الاجتماعية في السماع والخطاب ، وليست توقيفية كما يذهب الى ذلك بعض الباحثين ، اعتمادا منهم على ظاهر قوله تعالى : " وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين ، قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم " ( البقرة : ٣١، ٣٢ ) .

وفي هذا الكتاب نراه يقدم نظرات نقدية تتصل باللغة والمنطق معا ، من ذلك ما ذهب اليه من أن الاسم غير المسمى ، وهذا ما خالف فيه أهل العلم من مدرسة أهل الظاهر وغيرهم ، مبينا أن اعتمادهم في مذهبهم هذا على بعض الآيات القرآنية كقوله تعالى : " سبح اسم ربك الأعلى " لم يكن قائما على فهم صحيح لمعنى الآية وما في معناها . ويرى أن هذا منهم سقوط شديد ، لأن الله جل ثناؤه لما لم يكن سبيل الى الثناء عليه الا بذكر الاسم المعبر به عنه ، لم يقدر على ايقاع الثناء والمدح والتسبيح له تعالى الا بتوسط الاسم ، فأمرنا تعالى بما نقدر عليه ، لا بما لا نقدر عليه " (٣٠) .

ولو ذهبنا نستعرض كل ما ذكره " ابن حزم " في هذا الكتاب لطال بنا الحديث ، ولكنا نقول : ان الرجل قدم لنا في هذا الكتاب مذهبا مستوعبا لفنون الثقافة الاسلامية ، من لغة ونحو ، وتطبيقات وأمثلة لمسائل المنطق الأساسية المتصلة بالقضايا :الحملية منها والشرطية ، المتصلة منها والمنفصلة ، بحيث لم يغب عن فكرة شيء منها ، وكان في كل ذلك أمينا على ما رسمه لنفسه من منهج في استهلاله لرسالة التقريب ، وسنذكر مسألة واحدة تتصل بهذا الكتاب ، عن القضايا الموجهة ورأى كل من أرسطو و " ابن حزم " فيها لنلمس ما بينهما من توافق أو تخالف ، ولنكشف من جانب آخر عن حقيقة ما اتهم به " ابن حزم " بمخالفة لأرسطو مخالفة تقوم على عدم الفهم لأغراض المعلم الأول .

## ٦ – في القضايا الموجهة :

سنشير هنا الى مسألة من مسائل المنطق في باب القضايا الموجهة ، اتهم فيها " ابن حزم " بأنه خالف فيها أرسطو ، ليتبين لنا أن هذا الاتهام لم يكن صحيحا ، وأن صاحبه لم يكن محققا للمسألة على وجه علمي .

يقول " ابن حزم " واعلم أن قولك اذا قلت : ممكن أن يكون ، وقلت : ممكن ألا

---

(٣٠) التقريب : ص ٨٠

يكون ، وقلت : غير ممتنع أن يكون ، وغير ممتنع ألا يكون ، وقلت : غير واجب ألا يكون ، فكلها متلائمات ، أى متفقات المعاني " (٣١) . وبورد جميع الصور التي تختلف فيها الألفاظ وتتفق المعاني ، بحيث يستوعب هذا الايراد الصور جميعا ، وهذا يؤكد ما سبق أن أشرنا اليه من أن " اين حزم " يراعي المعاني بغض النظر عن صور الألفاظ الدالة عليها .

وحتى تكتمل صورة المقارنة بين ما قاله " ابن حزم " هنا وما ذكره أرسطو في هذا المقام نورد ما قاله بنصه ، قال : ممكن أن يوجد – محتمل أن يوجد – ليس ممتنعا أن يوجد – ليس واجبا أن يوجد – ممكن ألا يوجد – محتمل ألا يوجد – ليس ممتنعا ألا يوجد – ليس واجبا ألا يوجد " . (٣٢)

والناظر فيما أوردناه من كلام كل من أرسطو وابن حزم يتبين له أن المعنى واحد لدى الرجلين ، لأنه حديث عن " الممكن " وحكمه : أنه الذى يقبل الوجود والعدم لذاته ، فأى عبارة تؤدى هذا المعنى سواء بامتناع استحالته أو وجوبه ، أو بامكانه في ذاته ، تكون مؤدية للمراد ، وبهذا يتبين أن كلام " ابن حزم " هنا لم يخرج على قواعد المنطق الأرسطي في تحقيق معنى الممكن .

لقد استدرك بعض الباحثين (٣٣) على " ابن حزم " هنا أن قوله في الممكن يجعله ما ليس ممتنعا من غير أن يشترط فيه كونه واجبا أو غير واجب يعد غير صحيح . وقد فات هذا الباحث أن نسق القضايا الموجهة ينبغي أن ينظر فيه الى المتلائمات جميعا ، كما فاته أن نفي الامتناع ونفي الوجوب سواء في معنى الامكان ، ذلكم لأن الممكن هو : ما ليس ممتنعا وما ليس واجبا كذلك ، ويبدو أن ظاهر اللغة قد خدع هذا الباحث ، حيث ظن أن نفي الامتناع يلزم منه الامكان أو الوجوب ، وتطرد هذه المسألة في نفي الوجوب على رأيه أن يكون نفيه يلزم منه الاستحالة أو الامكان ، وهذا – لعمرى – نظر غير صحيح ، لأن الواقع أن نفي أحد الطرفين : الاستحالة أو الوجوب يعني " الامكان " فقط .

## ٧ – الكتاب الثالث : البرهــان :

في هذا الكتاب جمع " ابن حزم " بين : القياس – البرهان – الجدل – السفسطة ، في صعيد واحد تحت هذا الاسم : " البرهــان "، ولم يذكر اسم " القيــاس " حتى لا يكـون

(٣١) التقريب : ص١٠٢ (٣٢) منطق أرسطو ، ج١ ص٩٠

(٣٣) د . زكريا ابراهيم : ابن حزم الأندلسي ، ص ١٢٨ .

متناقضا مع مذهبه الظاهرى ، مع أن من المعلوم أن البرهان قياس من نوع خاص ، مما يجعلنا نحكم عليه هنا بأنه رفض لفظ " القياس " ظاهرا واستعمله واقعا ، وهذه نقطة الضعف في منطق الرجل ، ومما لا شك فيه أن العملية القياسية في كل هذه الكتب واحدة ، حيث يتم فيها انتقال الذهن من المقدمات الى النتائج ، والفرق بينها انما يكون في المواد التي تؤخذ منها هذه المقدمات . ويعترف " ابن حزم " بأن " البرهان " هو محور المنطق وأساسه ، وذكر الأقيسة دونه انما جيء به من أجل بيان أنه العملية العقلية التي توصل الى اليقين ، وأن ما سواه مما يأخذ شكل البرهان ومظهره من الجدل والسفسطة ليس كذلك ، وانما يستعمل من أجل الشغب والمغالطة .

وأول ما يلفت النظر في هذا المقام أن " ابن حزم " جعل أشكال البرهان ثلاثة ، كما فعل أرسطو من قبل ، وقد اعترف بأن مدار التقسيم انما هو على اعتبار وضع الحد الأوسط في المقدمتين ، وقد جزم بأنه لا سبيل في رتبة العقل الى قسمة رباعية بوجه من الوجوه ، وهذا كلام قد وقع فيه أرسطو ومن شايعه في هذه المسألة ومنهم " ابن حزم " ولم يتنبه " أبو محمد " الى أن كلامه الذى أورده في هذا المقام يخالف ما انتهى اليه ، فقد قال : " لأنه لا بد أن يكون الحد المشترك محمولا في المقدمة الواحدة وموضوعا في الثانية ، أو يكون محمولا في كل واحدة منهما ، أو يكون موضوعا فيهما " (٣٤) ذلكم لأن وضع الأوسط المشترك كموضوع في احدى المقدمتين ومحمول في الأخرى له صورتان : فإما أن يكون محمولا في الصغرى وموضوعا في الصغرى وهو الشكل الأول ، واما أن يكون بعكس ذلك ، وهو الشكل الرابع . واذن فالقسمة العقلية تقتضي وجود الشكل الرابع ، ويظهر أن عدم قياسيته وكونه صورة مقلوبة من الشكل الأول هو الذى جعل أرسطو والشراح من بعده يعتبرون هذا الشكل كأنه غير موجود ، لأن لوحة تقسيم أشكال القياس الأرسطية قد أغفلته تماما ، مع أن القسمة تقتضيه كما أسلفنا ، تطبيقا للمبدأ الذى قام عليه تقسيم القياس الى أشكاله ، وهو وضع الحد الأوسط المشترك في المقدمتين .

وقد قامت خصومة حادة بين المنطقيين حول هذا الشكل ، ما بين رافض له كما ذهب الى ذلك المعلم الأول اتباعا واقتداء به ، وكان ابن حزم وابن رشد من بين المسلمين الذى تابعوا أرسطو في هذه المسألة ، وبين قائل به ، على سبيل الضرورة ، لا لأن القسمة تقتضيه

(٣٤) التقريب : ص ١١٣

فحسب ، بل يضيف الى ذلك أن هناك قضايا لا يمكن البرهنة عليها الا بقياس من الشكل الرابع ، وقد كان " كينز " من أشهر المناطقة المحدثين المدافعين عن هذا الشكل ، حيث ذهب الى أن الشكل الأول لا يكفي أن يكون بديلا عن الشكل الرابع في حالتين :

أولاهما : حين تكون المقدمة الكبري سالبة كلية والصغرى موجبة كلية والنتيجة سالبة جزئية .

وثانيهما : حين تكون المقدمة الكبرى سالبة كلية والصغرى موجبة كلية والنتيجة سالبة جزئية وفي كلتا الحالتين لا يصلح الاستدلال على ذلك بقياس من الشكل الأول ، لأن الحد الأكبر سيكون مستغرقا في النتيجة السالبة ، وليس مستغرقا كمحمول للمقدمة الموجبة في الحالة الأولى والموجبة الجزئية في الحالة الثانية .

ويخلص " كينز " الى أن الشكل الرابع وان كان قليل الاستعمال في استدلالاتنا ، فان ذلك لا يبرر حذفه ، اذ الواقع يرينا أنه يستحيل علينا أن نعالج القياس معالجة علمية شاملة دون أن نعترف بضروب الشكل الرابع على نحو ما ... فهو قياس ينتهى الى نتائج يستحيل استنتاجها مباشرة من نفس المقدمات في أى شكل آخر ، والاستدلال به يجيء أحيانا في صورة طبيعية جدا ، ويضرب لذلك مثالا هو : لم يكن من رسل المسيحية يوناني وبعض اليونانيين جدير بالتكريم ينتج : بعض الجديرين بالتكريم ليس من رسل المسيحية . (٣٥)

هذا هو رأى " ابن حزم " في الشكل الرابع ، انه الرفض التام لهذا الشكل ، وهذه هي ملاحظتنا عليه وعلى من أنكره بصفة عامة ، ولعل حبه لأرسطو هو الذى جعله لا يحقق المسألة على وجه صحيح .

ومن النقاط الهامة في هذا المقام أن أبا محمد قد خانه تحفظه على عدم ذكر القياس في بعض المواقف مما يتأكد معه أنه كعملية ذهنية لا يمكن أن ينكر ، لذا رأيناه في لحظة من لحظات اللاوعي يخطيء ويذكر لفظ " القياس " بصيغة الفعل . يقول في ذلك : " واعلم أن الكلام الذى نتأهب لايراده دأبا وننبهك على الاصاخة اليه ، هو الغرض المقصود من هذا الديوان ، وهو الذى به نقيس جميع مااختلف فيه من أى علم كان " . (٣٦)

وهذا الذى نقلناه يعني أن أبا محمد كان متكلفا في رفضه لفظ القياس ، ومما يدل على ذلك ، تلك الصور التي رأيناها في التطبيق ، والتي فيها ظهر إخلاصه للعملية العقلية

(٣٥) انظر : زكي نجيب محمود ، المنطق الوضعي ، ص٢٦٤ . وانظر كتابنا : المدرسة السلفية ، ص٨٥

(٣٦) التقريب : ص ١١٦

القياسية ، تلك التي تقوم على أخذ النتيجة من المقدمتين ، ولم يتنبه الى أن دفاعه عن البرهان والكشف عن مثارات الغلط فيه ، هو دفاع عن القياس ، لأن البرهان أحد أنواع القياس – كما أشرنا – انظر اليه مثلا وهو يرد على بعض المتقدمين الذين حاولوا معارضة المنطق في أساسه ، وهو " القياس " وبيان ما فيه من خبط في نظرهم دون أن يحسنوا عملية النقض .
من ذلك قول أبي العباس الناشيء : " اذا كانت عشرة في عشرة تساوى مائة فان خمسة في خمسة تساوى خمسين ، لأن الخمسين نصف المائة والخمسة نصف العشرة ونسبة العشرة من المائة كنسبة الخمسة من الخمسين ونسبة الخمسة من العشرة كنسبة الخمسين من المائة ". (٣٧)
لقد كشف " ابن حزم " عن الايهام في هذا الكلام ، وهو أن المتكلم أتى بلفظ غير واضح في المقدمة ، اذ كان عليه اذا أراد أن يتكلم بكلام مفهوم أن يأتي بعدد مرات التكرار في كل من العددين : العشرة والخمسة ، وهذا يقطع دابر هذا الايهام ، لأن العشرة تكررت عشر مرات والخمسة تكررت خمس مرات . أما أهل الحساب فقد آثروا الاختصار على التطويل .

وهذا الكلام يعني أن أبا محمد كان متنبها الى مثارات الغلط في الأقيسة ، الأمر الذى يؤكد وعيه بالعميلة العقلية ، وما يمكن أن يرد عليها من ايهام ، ويؤكد في نفس الوقت مدى قوته في الدفاع عن العملية القياسية بالمعنى الصحيح على الوجه الذى كشف به الايهام الوارد عليها .

وعلى عادته في رسالة التقريب نراه يمزج بين المنطق ونظرية المعرفة ، بطريقة لا تخلو من ذكاء وعمق ، لأن الحديث عن البرهان يرتبط باليقين الذى تفيده العملية العقلية اذا كانت مقدماتها برهانية ، وهو قياس منظور فيه الى مادة البرهنة مع توكيد صحة العملية القياسية من حيث ترتيب المقدمات . انه يذهب الى أن المعرفة قسمان :

أولا : المعرفة الضرورية .

ثانيا : المعرفة النظرية .

والقسم الأول تحته نوعان :

أ – المعرفة الفطرية ، وهي التي للانسان بأصل خلقته وفطرته المفضلة بالنطق والفهم ، والمعرفة بأوليات العقل ، كادراك أن الكل أعظم من الجزء ، وأن نصفي العدد مساويان لجميعه ... الخ .

---

(٣٧) التقريب : ص ١٣٣

ب – ما عرفه الانسان بحسه المؤدى الى التيقن بتوسط العقل ، كادراك أن النار حارة وأن الثلج بارد ، وكل القضايا التي تعرف بالحس بتوسط من العقل .

والمعرفة من النوع الأول تفيد اليقين لأنها ضرورية ، والثانية كذلك ، لأن المعارف الحسية أثر من آثار الفطرة المركوزة في النفس ، بحيث لا يستطيع أحد أن يدرى متى وكيف وقعت له صحة معرفته بذلك ، ولا كان بين أول أوقات فهمه وتميزه ، وعود نفسه الى ابتداء ذكرها وبين معرفته بصحة ما ذكرنا زمان أصلا – لا طويل ولا قصير – وانما هو فعل الله تعالى في النفس وهي مضطرة الى فعل ذلك ضرورة ولا تجد عنها محيدا البتة . (٣٨)

وتحت هذا النوع من المعرفة تندرج المتواترات ، لأنها نوع من المعرفة جمع بين الحس والعقل ، فهي تدرك بالمشاهدة والحس لدى من أدركها أولا ، ثم تعلم لدى الآخرين بواسطة النقل الذى يؤمن معه التواطؤ على الكذب .

والقضايا الضرورية في نظر المنطقيين عموما – ومنهم " ابن حزم " – لا يجوز أن يطلب على صحتها دليل ، لأنها صادقة في ذاتها ، وهي أوائل لما سواها من القضايا النظرية ، التي ترجع اليها ، ومن طلب الدليل على هذه القضايا فهو عديم العقل وافر الجهل .

ان " ابن حزم " هنا كان معبرا عن روح الحضارة الاسلامية ، شأنه في ذلك شأن كل الذين يقدرون الحواس كطريق للمعرفة والمادى منها كأحد نوعي الوجود ، تلك الحضارة التي تجعل المحسوس دائما وأبدا نصب أعينها ، كي ترقى من ورائه الى ادراك المعقول ، كما يقول المرحوم الدكتور محمد اقبال . (٣٩)

وأما القسم الثاني : فهو المعرفة النظرية وهي التي لا تدرك بأوليات العقل ولا بواسطة الحس يتوسط منه ، وهذا النوع من المعرفة يتخذ من النوع الأول مقياسا للحكم عليه بالصحة أو بعدمها ، في كل من التصورات والتصديقات على السواء . وكلامه هنا لا يخرج عن كلام من سبقه من المنطقيين والفلاسفة الذين يقرون بنوعي المعرفة والوجود : المعرفة الحسية والعقلية والوجود المادى والمعنوى ، غير أنه يؤكد على الحس كطريق للمعرفة الصحيحة ، متى سلمت آلاته ، لأن الوجود ثنائي كذلك ، وهذا المعنى أشار اليه القرآن كتعبير عن طبيعة الروح الاسلامية ، حين قرر أن هناك عالمين : عالم الغيب وعالم الشهادة .

وقد جره الحديث الى أن يدلي برأيه في المعرفة التي تأتي عن طريق الرياضة الروحية ،

---

(٣٨) التقريب : ص ١٣٣ .

(٣٩) انظر : تجديد الفكر الديني في الاسلام ، ص ١٤٦ وما بعدها .

ويبدو هنا ظاهريا الى أبعد مدى ، لأنه لا مكان لهذا النوع من المعرفة بين المعارف اليقينية لديه ، وهي معارف من نوع خاص ، تقوم على الذوق ، ولا تخضع للقياس المنطقي ، ولا لطريق المعرفة العامة ، (٤٠) كما أنها قد تتجاوز ظاهر الكتاب والسنة ، وهذا أمر يغضب كثيرا من أهل التمسك بالظاهر ، ومع التسليم بأن هذا النوع من المعرفة قد يكون منطلقا من نصوص شرعية ، الا أن الايغال في تفسير ما اعتمد عليه من تلك النصوص ، هو الذى يجعلها معارف من نوع خاص ، وليست عامة مما ينبغي أن يأخذ به جمهور المسلمين .

وعلى أية حال فان " ابن حزم " في دراسته للبرهان ، لم يخرج على منطق أرسطو في شيء ، بل كان تابعا ، حتى فيما أخطأ فيه المعلم الأول ، حين عد أشكال القياس ثلاثة لا أربعة على الوجه الذى ذكرناه آنفا ، مما يؤكد مرة أخرى أن اتهام " القاضي صاعد " له ، وكذا من وافقه من القدماء والمعاصرين لم يكن في محله ، كما نوهنا بذلك في تضاعيف بحثنا هذا .

## ٨ - الجـــــدل :

يذكر القياس الجدلي في المنطق استكمالا لأقسام القياس من جهة ، وللتنبيه على علاقة المقدمات الجدلية بالمقدمات البرهانية من جهة أخرى . وبيان قيمتها من حيث عدم افادتها لليقين الذى تفيده هذه المقدمات . ذلكم لأن المقدمة البرهانية انما تكون لاثبات أحد طرفي التناقض ، (٤١) فاذا قلنا : كل زهر نبات ، كانت هذه المقدمة برهانية ، تثبت اتصاف كل أفراد الموضوع بالمحمول ، وهذا ما يفيده منطوقها ، وأما مفهومها فينفي أنه : ليس كل زهر نباتا ، وقائل هذه المقدمة مبرهن ، لأن أحد حديها - وهو الموضوع - مندرج في الآخر - المحمول - ومن البدهي أن الحكم بالأعم على الأخص لا يحتاج الى دليل ، أو لا ينتظر المستمع لهذه القضية دليلا على صدقها لأنها صادقة في ذاتها ، أى أنها تحمل في ذاتها دليل صدقها . من ثم كان القياس البرهاني - وهو المؤلف من مقدمات على هذا النحو - أعلا أنواع الأقيسة ، وهو محور العملية المنطقية ، لأن ما قبله من مباحث وقضايا انما هو تمهيد وتوطئة له ، وأما ما بعده من أقيسة جدلية وسوفسطائية وخطابية .. الخ ، فليست الا أنواعا

---

(٤٠) قال عنه آسين بلاسيوس : " لأن مزاجه الذى جمع بين الهدوء والرزانة ، والنفاذ والصلابة والقدرة على قبول الحقائق الجافة ، جعله بمنأى عن الاستغراق في فيوضات الحياة الروحية " . انظر : ابن حزم الأندلسي ، ص١٠٠ .

(٤١) منطق أرسطو : ج ١ ، ص ١٠٥

لأقيسة ، ذات مقدمات لا تفيد اليقين ، وعدم افادتها لهذا اليقين تتعدد مراتبه ، وكأنها اظهار لقيمة ما ينطوى عليه القياس البرهاني من قوة ، في افادته للمطلوب افادة لا تحتاج الى برهان ، بل يطمئن اليها العقل .

وأما الجدل فان المقدمة فيه لا تحمل طابع الايجاب ، كما رأينا في المقدمة البرهانية ، بل تكون استفهاما عن مدى صحة قيام المحمول بالموضوع كقولنا في المثال السابق : هل كل زهر نبات أو ليس الأمر كذلك ؟ (٤٢) فمستعمل هذه المقدمة لم يتأكد بعد من صدق أحد جزئي التناقض وكذب الآخر .

و " ابن حزم " تناول الجدل بنفس الروح التي تناوله بها من قبل أرسطو والشراح من بعده ، ولكنه زاد عليهم تقسيمات وتقعيدات وشروطا للمتجادلين ، كان فيها مجددا ومضيفا ، ويظهر أن الواقع الفكرى الذى كان يحياه ، وطبيعته النقدية الحادة ، كان لها الآثر الواضح في دراسته للجدل على الشكل الذى رأيناه لديه ، يضاف الى ذلك أنه كان صاحب عقيدة يرى أنها حق ، وما سواها يكون باطلا ، وقد قرر أن الجدل نوعان ، نوع مرغوب فيه ومطلوب أن يوجد ، وآخر مرغوب عنه ، الاول محمود والثاني مذموم ، فالجدل الذى يقصد من ورائه طلب الحقيقة والوقوف عليها فهو المحمود ، فالمتناظران اللذان يقصدان ذلك تكون مناظرتهما فاضلة ، وهي التي أمر الحق تبارك وتعالى بها في قوله تعالى : " وجادلهم بالتي هي أحسن ... " ( النحل : ١٢٥ ) . وأما اذا كان قائما على المغالطة والتمويه ، فهذا يكثر فيه الشغب ، ويعظم النصب ، ويشتد الغضب .

ويظهر من دراسة موضوع الجدل عند " ابن حزم " أنه قد خرج به عن المفهوم الأرسطي الى مفهوم المناظرة والحوار الفكرى ، وقد طبقه على اكثر كتبه التي تعرض فيها لنقد ما لم يرقه من الآراء والأفكار ، وقد كان كتابه " الفصل في الملل والأهواء والنحل " هو المجال الذى ظهرت فيه براعته في هذا الفن ، وبخاصة ما تعرض فيه لأهل الأديان المحرفة ، مثل اليهود ، ولقد شهد له بذلك بعض الذين اتهموه بمخالفته لأرسطو ، وأعني به : أبا حيان . فقد قال في حقه : " ولهذا الشيخ أبي محمد ، مع يهود لعنهم ا لله ، ومع غيرهم من أولي المذاهب المرفوضة من أهل الاسلام ، مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة ، وله مصنفات في ذلك معروفة ، ومن أشهرها في علم الجدل ، كتابة المسمى " كتاب الفصل ... " وكتاب "

(٤٢) منطق أرسطو : مرجع سابق ، نفس الصفحة .

الصادع والرادع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين " وكتاب " الرد على من قال بالتقليد " (٤٣) كما قال عنه باحث معاصر هو الدكتور زكريا ابراهيم : " والحق أن المتأمل في هذا الكتاب – الفصل في الملل والأهواء والنحل – يعجب لقدرة " ابن حزم " الهائلة على الجدل ، وطول باعه في المناقشة ، وصلابة عوده في مضمار التحدى الفلسفي " . (٤٤)

## ٩ – السفسطة :

بعض المقدمات التي يتألف منها القياس المنطقي قد تعتمد على التمويه والتلبيس والشغب ، لاظهار غير الحقيقة ، بل ان شئت فقل : لقلب الحقائق ، أعني : لايهام من يجوز عليهم الوقوع في حبائل الايهام بأن الحق باطل والباطل حق ، وهذه المقدمات قد نبه المنطقيون على خطورتها منذ أرسطو ، وذلك خشية الاغترار بظاهر القول ، وكأن هذا التنبيه كان دعوة الى العقل حتى يميز ما بين الصحيح وغيره من المقدمات التي تتألف منها الأقيسة ، وهذا يدلنا على أن الذين اتهموه بالصورية الخالصة دون النظر الى مادة المقدمات لم يكونوا على حق فيما ذهبوا اليه .

وقد أظهر " ابن حزم " هنا براعة نادرة ، حين وقف طويلا ليحلل بعمق موقف المسفسطين الملبسين ، وكأن الرجل قد أراد أن ينبه العقل لما يمكن أن يفوت عليه من حيل هؤلاء وتلبيساتهم ، يقول في ذلك : " واعلم أن المشغب الناصر للباطل أعظم سلاحه التلبيس ، وذلك يكون اما بايجاب ما لا يجب ، واما باسقاط قسم من الأقسام أو أكثر ، واما زيادة قسم فاسد ، أو الاتيان بأقسام كلها فاسدة ، واما أن يتعلق بلفظ مشترك متفق على صحته ، يعطي أشياء كثيرة مختلفة الأحكام والصفات ومتفقة أيضا في أشياء ، فيريد أن يخص ما اتفق فيه بعض ما يعطي الاسم دون جميعها ، ويريد أن يعم جميع ما يقع عليه ذلك الاسم ، مما يخص بعض ما يقع عليه ذلك الاسم " . (٤٥)

وقد مثل لكل ما قال في هذا التصوير الذى كشف به مثارات الخطأ في كلام السوفسطائيين ، ونجتزئ هنا مثالا واحدا حتى لا يطول الحديث ، فايجاب ما لا يجب كقول السوفسطائي : لو كان البارى غير جسم لكان عرضا ، فلما ثبت أن البارى تعالى ليس عرضا فقد صح أنه جسم " والناظر في هذا القياس يلاحظ أن الجسمية فيه معلقة على نفي العرضية ، وتقسيم الموجود الى جسم وعرض انما يعني : الموجود المحدث ، ولما كان الحق

---

(٤٣) انظر : ياقوت الحموى ، معجم الأدباء ، ج ١٢ ، ص ٢٥٦

(٤٤) انظر : ابن حزم الأندلسي ، ص ١٣١

(٤٥) التقريب : ص ١٧٤

تبارك وتعالى أزليا ، فان صياغة القياس على هذا الشكل فيها تلبيس ، حيث أوجب الله ما لا يجب – وهو الحدوث – ولو كان صادقا في كلامه لقال : لو كان البارى تعالى محدثا وكان غير جسم لكان عرضا ، لكن البارى تعالى ليس محدثا ، فلا يمكن أن يكون جسما ولا عرضا . (٤٦)

والواقع أن " ابن حزم " هنا كان مفكرا عميقا ، حيث ساق الأمثلة الكافية التي أراد من ورائها أن تظل العملية البرهانية بعيدة عن أى تمويه أو تلبيس ، وبعد أن انتهى من ضرب تلك الأمثلة التي استوعبت أنواع هذا التلبيس من الناحية العقلية أردفها بما يمكن أن يحدث من خطأ في اشتباه الخط العربي ، وضرب لذلك مثلا بأن أحد الخلفاء قد أرسل الى أحد عماله طالبا منه أن يحصي عدد من ولي عليهم من قبل الخليفة ، فقرأ الفعل " أحص " بحاء مهملة على أن هذه الحاء " خاء " معجمة ، فقام بعملية خصي الرجال تنفيذا لأمر الخليفة ، وكذلك ما يمكن أن يوقع في خطأ من تجاوز قواعد النحو وقراءة النصوص – بناء على ذلك – بما يغير المعنى المتبادر الى الذهن منها .. الخ . وينهي " ابن حزم " حديثه في هذا المقام الى أن كل ما عدا البرهان من صور الاستدلال ينبغي اجتنابه ، حتى تظل البرهنة في مأمن من الخطأ والزلل .

وينبغي هنا أن نشير الى أن " ابن حزم " لم يتطرق الى الحديث عن الأقيسة الشعرية والخطابية ، اللهم الا ما جاء عرضا في ثنايا حديثه عن الأقيسة الأخرى ، ويظهر أن عدم تناوله لهذين القياسين ، كان راجعا الى أن طبيعة كل منهما ليست برهانية ، وأنه اذا كان قد خص الجدل بنوع بيان وكذا السفسطة ، فقد كان ذلك راجعا الى قيمة الجدل المحمود في المحاورة والمناظرة ، عندما تتعدد الآراء وتختلف الرؤى ، والتنبيه على مافي السفسطة من تمويه وتلبيس كما ذكرنا .

## ١٠ – الاستقراء :

يربط " ابن حزم " بين مبحث الاستقراء المنطقي والقياس الأصولي ، ويوصف بقياس الغائب على الشاهد ، وتعني هذه العملية : الحاق أمر بآخر في الحكم اذا تحققت بينهما العلة الجامعة ، وجمهور الأصوليين على اعتبار القياس أصلا معتبرا ، لأنه في حقيقة الأمر يرتكز على نصوص شرعية تقرر الحاق الأشياء المتشابهة بنظائرها ، وهو داخل ضمن اطار

(٤٦) التقريب : ص ١٧٤

الاجتهاد ، الذى أقر فيه الرسول صلى الله عليه وسلم معاذا حين بعثه الى اليمن حالة عدم وجود نص في كتاب الله وسنة رسوله ان ظهر له قضاء . وأبو محمد يقرر بوضوح رفض القياس الأصولي وصورته المنطقية ، لأن نتيجته ظنية ، وذلك في حالة ما اذا كان لكل فرد من أفراد الظاهرة المراد الحكم عليها وصف خاص به . يضاف الى ذلك أيضا : أن احصاء أفراد الظاهرة أمر غير ممكن في طاقة البشر ، فالذين يكتفون بتتبع بعض أفرادها ، ثم يحكمون على الكل بما حكموا به على بعض الأفراد ، وذلك باعطاء ما لم يستقر حكم ما استقرئ بالعمليةالقياسية ، جد مخطئين في نظر " ابن حزم " لجواز أن يكون لبعض الأفراد التي لم يشملها خصوصية وذاتية ، من ثم كان هذا القياس غير مفيد لليقين ، وفي رأى " ابن حزم " أن الأحكام الشرعية – حتى الفرعية منها – لا بد أن تبنى على اليقين .

ويمكن هنا أن نسأل " ابن حزم " : هل صحيح جواز أن يكون لكل فرد من الأفراد الذين يمكن ايقاع الحكم عليهم مع تتبع بعضهم دون بعضهم الآخر ، حكم خاص يسوغ لنا القول بأن الحاق ما لم يتتبع بما عرف وتتبع غير صحيح ، أو أن الأمر هنا الى الافتراض الذهني أميل منه الى الوقوع والتحقق ؟ الحق أن هذا الافتراض أو هذا الاحتمال وارد وصحيح ، فالاستثناءات في مخلوقات الله تعالى كثيرة ، وهي ترينا أن قدرة الخالق جل وعلا وارادته لا يقفان عند نمط محدد من الايجاد والخلق والتخصيص ، و " ابن حزم " نفسه قد ساق بعض الشواهد التي أخبر بها عن ثقة مما يدل على ذلك . (٤٧)

بان لنا – اذن – أن أبا محمد لا يرضى بالاسقراء الذى يكون الحكم فيه منصبا على أفراد الموضوع ، اذا كان من غير الممكن احصاء جميع هذه الأفراد ، وكأنه عني بالاستقراء هذا ، نوعا من الاحصاء المتعذر ادراكه كما ذكرنا . وقد رد كلام أولئك الذين اتخذوا قياس الغائب على الشاهد من المتكلمين طريقا لهم في ايراد بعض الأحكام العقدية ، ولما كان الحكم لا يكون يقينيا ما لم يكن المقيس عليه والمقيس من طبيعة واحدة ، فان تطبيق هذا القياس في مجال العقيدة يكون غير صحيح ، لأن طبيعة الذات الالهية تخالف طبيعة المخلوقات . لقد وهم المجسمة والمشبهة حين تتبعوا الفاعلين فلم يجدوا فاعلا مختارا الا اذا كان جسما فحكموا بالجسمية على الحق تبارك وتعالى بما حكموا به على سواه من الفاعلين ، عن طريق قياس الغائب على الشاهد ، فوقعوا في هذا الخطأ الجسيم ، وهم في نفس الوقت

---

(٤٧) التقريب : مرجع سابق

قد ناقضوا أنفسهم ، لأنهم كفروا من يطلق على ا لله تعالى صفة " التركيب " ومن المعلوم أن " التركيب " من لوازم الجسمية ، فكان هذا منهم خطأ آخر ، حيث وقعوا فيما كفروا غيرهم به .

ولكن ... هل هذا كل ما كان لديه عن الاستقراء ؟ الواقع أن أبا محمد قال بأن هناك نوعا آخر من الاستقراء يفيد اليقين ، لا لأن أفراده يمكن احصاؤهم ، بل لأن الحكم فيه منصب على طبيعة الموضوع لا على أفراده ، وقد عبر عنه بأنه " ما كان الوصف فيه ملازما للموصوف ، بحيث اذا عدم الوصف عدم الموصوف ، كعلمنا يقينا بأن كل ذى روح متنفس ، وكل متنفس فذو آلة يتنفس بها " . (٤٨) وضرورة الملازمة هنا قائمة على العقل .

ولقد بلغت هذه الفكرة لديه حدا دقيقا حين قرر أن الغائب عن الحواس ليس غائبا عن العقل متى كان الحكم منصبا على طبيعة نوع المحكوم عليه لا على أفراده ، يقول في ذلك : " وبالحقيقة لو حصلوا البحث لعلموا أن الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة – المتحدة الطبيعة – ليس بغائب عن العقل ، بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ، واذا أيقن المرء أن الحواس موصلات الى النفس ، وأن النفس يصح حكمها بالمحسوسات اذا صح عقلها عن الآفات ، وبأن تتفرغ من كل ما يشغل عقلها ، وانفردت بأن تستبين به وتفكر فيما دلها عليه ، لم يجد المرء – حينئذ – لما يشاهده بحواسه ، فضلا على ماشاهده بعقله دون حواسه ، فلا غائب عن المعلومات أصلا " . (٤٩)

ولا شك في أن فكرة يقينية الاستقراء اذا كان الحكم منصبا على طبيعة الموضوع تجعل من " ابن حزم " مفكرا ممتازا ، تعمق منطق أرسطو ، فقد قال المعلم الأول بهذا في معالجته للبرهان كما ذكر ذلك بعض المنطقيين المحدثين والمعاصرين . (٥٠)

## ١١ – كلمة ختامية :

في نهاية هذا البحث يمكننا القول بأن " ابن حزم " قد حقق الغاية التي قصدها من دراسته للمنطق ، وهي تقريب تناوله حتى يكون علما يتجاوز دائرة الخواص الى العوام ، لما له من فائدة – في نظره – تتصل بفهم كتاب ا لله تعالى وسنة رسوله . كما يمكننا القول – كذلك – بأن الذين اتهموه – من القدماء – بأنه خالف أرسطو مخالفة من لم يفهم غرضه لم

(٤٨) التقريب : مرجع سابق .        (٤٩) نفس المصدر ، ص١٦٦ .

(٥٠) يوسف كرم : العقل والوجود ، ص٤٨

يكونوا على حق ، كما أن بعض المعاصرين لم يكونوا على حق كذلك فيما لاحظوه عليه ، ومن هؤلاء محقق رسالته " التقريب لحد المنطق " الدكتور احسان عباس الذى قرر امكان أن يكون " ابن حزم " قد خالف أرسطو . لقد كان عليه ألا يقف بالقضية عتد دائرة الامكان ، بل كان الأولى أن يضرب لنا الأمثلة التي خالف فيها المعلم الأول حتى يكون حكمه صحيحا ، كما أن تبرير هذا الامكان بكون " ابن حزم " تجاوز التمثيل بالحروف والرموز الى أمثال مألوفة من الحياة وثقافته الشرعية ، الأمر الذى لا يؤمن معهّ الوقوع في الخطأ ، ليس مسلما ، لأن العملية الذهنية المنطقية لم تغادر ذهن " ابن حزم " عند سوقه الأمثلة على الوجه الذى ساقها به . ان هذه كلها أمور عرضية لا تقلل شيئا من جوهر العملية المنطقية ، وكانت موافقة " ابن حزم " لأرسطو أو مخالفته له قائمة على الاعتبار ، لا على التقليد عند الموافقة أو الرفض غير المبرر عند المخالفة ، مما يجعلنا نحكم باطمئنان بأن أبا محمد كان منطقيا بارعا ، ولولا الشطط في بعض أحكامه التي صدر بها رسالته ، والتى يستفاد منها أن فهم كتاب الله تعالى وسنة رسوله متوقف على دراسة هذا العلم ، لكان غير مستدرك عليه منا .

وحسب الرجل أن يكون – بجانب ما ذكرنا – ذا نزعة عميقة تجريبية في منطقه ، حيث بنى كثيرا من قضاياه على أساس علمي تجريبي ، فخرج بذلك جامعا بين الصورية والواقعية في نسق منطقي سليم .

# المصادر والمراجع

## مرتبة حسب ورودها في البحث


١ – ابن الصلاح الشهرزوري : فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والعقائد ، ط . القاهرة ، ١٣٤٨ هـ .

٢ – السيوطي : صون المنطق والكلام ، تحقيق د. علي سامي النشار ، ط . القاهرة ١٩٤٧ م .

٣ – ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، تحقيق د . احسان عباس ، ط. بيروت ، ١٩٥٩م

٤ – ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ج١ ، بتحقيقنا بالاشتراك ، ط. القاهرة ، ١٩٧٦م .

٥ – ديبور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة وتعليق د . محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ط بيروت ، ١٩٨١ م .

٦ – نصار ( الدكتور محمد ) : في الفلسفة الاسلامية : قضايا ومناقشات ، ط . القاهرة ، ١٩٨٢ م .

٧ – ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، تقديم وتحقيق د . محمود قاسم ، ط . القاهرة ، ١٩٦٤ م .

٨ – الغزالي ( أبو حامد ) : المستصفي من علم الأصول ، ط . القاهرة ، ١٩٣٧ م .

٩ – الغزالي ( أبو حامد ) : المنقذ من الضلال ، ط . القاهرة ، ١٩٥٥ م .

١٠ – البغدادى ( أبو البركات ) : المعتبر في الحكمة والطبيعات ، ط. الهند ، ١٣٥٧ هـ

١١ – ابن خلدون : المقدمة ، ط . القاهرة ، ١٩٦٥ م .

١٢ – ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ط . القاهرة ، ١٣١٧ هـ .

١٣ – النشار ( الدكتور علي سامي ) : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، ط . القاهرة ، ١٩٧٨ م .

١٤ – الحميدى : جذوة المقتبس ، تحقيق ابن تاويت الطنجي ، ط . القاهرة ، ١٩٥٣ م.

١٥ – بدوى ( الدكتور عبد الرحمن ) : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، ط . القاهرة ١٩٦٥ م ، مجموعة من بحوث كبار المستشرقين .

١٦ – ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، ط . بيروت ، ١٩٥٧ م .

١٧ – القاضي صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ، ط . بيروت ، ١٩١٢ م.
١٨ – الغزالي ( أبو حامد ) : تهافت الفلاسفة ، ط . القاهرة ،
١٩ – ابراهيم ( الدكتور زكريا ) : ابن حزم الأندلسي : العدد ٥٦ سلسلة أعلام العرب ، القاهرة .
٢٠ – بدوى ( الدكتور عبد الرحمن ) : منطق أرسطو ، تقديم وتحقيق ، ط . القاهرة ، ١٩٤٨ م .
٢١ – محمود ( الدكتور زكي نجيب ) : المنطق الوضعي ، ط . القاهرة ، ١٩٥٦ م .
٢٢ – نصار ( الدكتور محمد ) : المدرسة السلفية ، ط . القاهرة ، ١٩٧٩ م.
٢٣ – ياقوت الحموى : معجم الأدباء ، تحقيق الدكتور فريد الرفاعي ، ط . القاهرة ، ١٣٥٥ هـ .
٢٤ – كرم ( الأستاذ يوسف ) : العقل والوجود ، ط . دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٤م.

* * *